Post-Print of: *Shii Studies Review* vol. 2, no. 1–2, 2018, pp. 319-335.

A Zaydī Treatise on the Proof of Accidents: the *Mukhtaṣar fī ithbāt al-aʿrāḍ* by al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ

Jan Thiele
CCHS-CSIC, Madrid
jan.thiele@cchs.csic.es

Abstract

This article provides a description and critical edition of al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ's *Mukhtaṣar fī ithbāt al-aʿrād*. The work appears to be extracted from a larger treatise. It is concerned with the proof of the reality of "accidents", a central concept in the ontology of *kalām*.

Keywords

Zaydism, Yemen, manuscript, Ambrosiana collection (Milan), al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ, *kalām*, Muʿtazilism, accidents (*aʿrāḍ*)

In this paper, I present a previously unedited Zaydī treatise written by the sixth/twelfth-century Yemeni scholar Abū Muḥammad (or Abū ʿAlī) al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ (d. 584/1188). Al-Raṣṣāṣ was a Bahshamī theologian, that is, he belonged to the branch of Baṣran Muʿtazilism named after Abū Hāshim al-Jubbāʾī (d. 321/933). He was a prolific author of *kalām* texts—and to lesser extent of works in legal methodology (*uṣūl al-fiqh*). Recent scholarship has studied al-Raṣṣāṣ's life, works and theology in considerable detail. It has devoted specific attention to his metaphysical thought, a central issue in al-Raṣṣāṣ's writings.[1] Such "philosophical inquiries" were an integral part of *kalām* theology.[2]

The text presented here is a short treatise on ontological questions: more precisely, it is concerned with accidents (*aʿrāḍ*).[3] The notion of accidents re-

1 For further details on al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ the reader is referred to Thiele, "Propagating Muʿtazilism" and Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya*. The text edited below follows the critical editions of *al-Barāhīn al-ẓāhira* (in Ansari, "*Al-Barāhīn al-ẓāhira*"), *Kitāb al-Muʾaththirāt* (in Thiele, *Kausalität*), and two works edited and distributed via Facebook by Jamāl Shāmī, namely *al-ʿAshr al-fawāʾid al-lāzima ʿan ṣīghat dalīl wāḥid* and *al-Mūjiz fī uṣūl al-dīn* (the latter text was brought to my attention by Scott Lucas).

2 Here, I will not enter into discussions whether or not *kalām* can be considered as a form of philosophy. For further reflections on this question see Frank, "The Science of *Kalām*".

3 Apart from the *Mukhtaṣar*, a second short treatise on accidents from al-Raṣṣāṣ's pen has

fers in the *kalām* context to one of the two subclasses of entities or things (*ashyāʾ* or *dhawāt*) that make up the created world. The other subclass of entities are atoms (*jawāhir*), that is, indivisible particles from which bodies can be composed. Accidents were believed to determine the changeable qualities of atoms and bodies, including colour, taste, their position in space or their movement. *Kalām* theologians had a specific interest in these accidents, because an important proof for the existence of God relied on the assumption that their notion of accidents was actually true. More precisely, accidents were used in their demonstration of the temporal existence of composed bodies, something that presupposes a Creator who cannot be other than God.[4]

The reasoning for establishing the temporal existence of bodies, and consequently the need for a Creator, was traditionally structured into four "premises" (*daʿāwī*). The argument started by positing that bodies are positioned in space such that they are either composed or separated from each other, either moving or resting. Yet bodies cannot be composed, separated, moving or resting by virtue of themselves: otherwise a composed body could never be separated, nor would a moving body ever rest, and vice versa. Therefore, composition, separation, movement and rest must be determined by something distinct from the bodies themselves (premise 1).

The proof then goes on to argue that that which determines composition and separation, movement and rest must be created entities inherent to bodies. For if they were not created, they would necessarily be eternal. Yet we know that composed bodies can be separated and that moving bodies can come to rest. This is only possible, however, on condition that that which determines the body's composition or movement may cease to exist, and so we must exclude their eternity and affirm their createdness (premise 2).

The proof then refers back to the argument advanced in premise 1—namely that bodies are always positioned in space—in order to establish that spatial qualities are actually a necessary condition for a body to exist. This claim is based on the observation that there is no body in this world that is not located somewhere in space and neither moving nor resting. Carrying accidents is consequently necessary for bodies, such that we cannot possi-

---

survived under the titles *Masʾala fī kayfiyyat wujūd al-aʿrāḍ* and *Kayfiyyat wujūd al-aʿrāḍ al-mūṣila fī bayān dhālika ilā ablagh al-aʿrāḍ*. Another work on accidents by him, entitled *Kitāb Kashf al-aʿrāḍ ʿan al-aḥwāl*, appears to be lost. For further details and references see Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya*, pp. 33–34 and 37.

4 For this proof see Davidson, *Proofs for Eternity*, pp. 134–143.

bly conceive of bodies that are free from accidents or even precede them in existence (premise 3).

The proof closes with the conclusion that if bodies necessarily carry accidents that have temporal existence, they must have temporal existence, too (premise 4).[5]

The short text by al-Raṣṣāṣ presented here obviously has to be contextualised within this proof. Whilst it circulated—and actually only survived—independently under the title *Mukhtaṣar fī ithbāt al-aʿrāḍ*, this does not appear to have been its original form. Rather, the text seems to be a subsection of a more comprehensive work, in all likelihood a theological *summa*. This is evident from two cross-references to other sections that are not included in this manuscript copy. One of them refers to the demonstration that man is not capable of creating bodies. The second cross-reference offers clearer indications about the nature of the text from which the *Mukhtaṣar* was extracted. The text cites a "first premise" (*al-daʿwā l-ūlā*) that contained a proof for the claim that the movement and rest of bodies must be caused by entities that subsist in them. This corresponds precisely to the first of the four premises of the classical proof for the temporal existence of bodies as summarised above. This proof is traditionally found in theological *summae*. It is consequently possible that the *Mukhtaṣar* belongs to al-Raṣṣāṣ's most extensive theological compendium, entitled *Kitāb al-Tibyān*, the beginning of which is missing. Alternatively, one could also plausibly speculate that the *Mukhtaṣar* was extracted from some other, today completely unknown, work.

The title *Mukhtaṣar fī ithbāt al-aʿrāḍ* means "Brief treatise on establishing [the reality] of accidents" and aptly describes the purpose of this short work: it attempts to prove that accidents are actual components of the crea-

5 The proof summarised above is included in al-Raṣṣāṣ's *al-Tibyān*, fols 1a–7a—the beginning is missing, though, and the text starts in the middle of *daʿwā* 2. At some point in the history of Islamic theology, this proof came under criticism. Theologians like Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 426/1044) identified such deficiencies as the lack of a rational proof against the possibility of an infinite series of created accidents, an assumption that would completely undermine the conclusion that bodies must have temporal existence. Abū Hāshim al-Jubbāʾī and ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī (d. 415/1025) had already advanced arguments against an infinite series of created accidents (these arguments are related by Ibn al-Malāḥimī, *Muʿtamad*, p. 85 and have been discussed by Madelung, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the Existence of God," p. 277). In his *Kitāb al-Taḥṣīl* (fol. 215a–b), al-Raṣṣāṣ also reacts to the criticism against the proof in its traditional form and introduces a *daʿwā* to rebut the possibility of an infinite series of accidents, that would undermine the argument. His line of reasoning is that the very concept of createdness excludes the possibility of there being an infinite series of created beings: if an entity E_n came into existence only after an infinite series of entities, it would never come into existence.

ted world and distinct from the atoms of which the bodies that surround us are made up. My suggestion that this text is an extract from a comprehensive theological *summa* is coherent with observations from other Muʿtazilī compendia that contain similar chapters. Specifically, there are close resemblances between the *Mukhtaṣar* and the corresponding sections in two such compendia, namely Mānekdīm Sheshdīw's (d. c. 425/1034) *Taʿlīq Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*[6] and al-Nāṭiq bi-l-Ḥaqq's (d. 424/1033) *Ziyādāt Sharḥ al-Uṣūl*.[7] In the case of the *Ziyādāt*, a supercommentary on Abū ʿAlī Muḥammad b. Khallād al-Baṣrī's (fl. 4th/10th century) *Kitāb al-Uṣūl*, the section was obviously included in earlier text layers that are embedded in the *Ziyādāt*. Other Muʿtazilī *summae* only contain sections that are confined to establishing the existence of a specific type of accidents, namely that of accidents that determine where precisely atoms and bodies are located in space (*akwān*). This was actually sufficient for the sake of the proof of the temporal existence of bodies, because it relied only on this narrow group of accidents. Examples of Muʿtazilī compendia in which the discussion is limited to establishing the reality of accidents of location include al-Ṣāḥib b. ʿAbbād's (d. 385/995) *Nahj al-sabīl fī l-uṣūl*,[8] Ibn Mattawayh's (fl. 5th/11th century) *al-Majmūʿ fī l-Muḥīṭ bi-l-taklīf*[9] or al-Ḥākim al-Jishumī's (d. 494/1101) *Kitāb al-ʿUyūn*.[10]

Interest in accidents led Muʿtazilī theologians to highly sophisticated reflections which they wrote down in comprehensive works. Several of these texts have survived, either in their entirety or in fragments. We possess passages from a commentary by ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī (d. 415/1025) on a treatise by al-Ṣāḥib b. ʿAbbād that was likely concerned exclusively with atoms and accidents.[11] The largest part of Abū Rashīd al-Nīsābūrī's record of inner-Muʿtazilite debates between the schools of Baṣra and Baghdad, entitled *al-Masāʾil fī l-khilāf bayn al-Baṣriyyīn wa-l-Baghdādiyyīn*, is devoted to accidents.[12] Even more detailed discussions on accidents are found in Ibn Mattawayh's *al-Tadhkira fī aḥkām al-jawāhir wa-l-aʿrāḍ*.[13] Ibn Mattawayh's work was later devoted a commentary by a member of the Caspian Zaydī

6 Mānekdīm Sheshdīw, [*Taʿlīq*] *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, pp. 92–93.
7 Adang, Madelung and Schmidtke, *Baṣran Muʿtazilite Theology*, pp. 10–22.
8 See pp. 8–9 of the edition of the surviving fragments in Madelung and Schmidtke, *Al-Ṣāḥib Ibn ʿAbbād*.
9 Ibn Mattawayh, *Majmūʿ*, vol. 1, pp. 32ff.
10 Al-Ḥākim al-Jishumī, *Kitāb al-ʿUyūn*, fol. 18a–b.
11 See the text edited in Madelung and Schmidtke, *Al-Ṣāḥib Ibn ʿAbbād*, pp. 65–81.
12 Abū Rashīd al-Nīsābūrī, *Masāʾil*.
13 Ibn Mattawayh, *Tadhkira*.

community, possibly by Abū Jaʿfar Muḥammad b. ʿAlī Mazdak.[14] Aside from these texts with an exclusive focus on "physics", we know of a number of comprehensive theological works with in-depth discussions of accidents: by way of example for works written before al-Raṣṣāṣ, it is worth mentioning the exhaustive sections on accidents found in the tenth part of al-Ḥākim al-Jishumī's *Kitāb al-ʿUyūn*[15] and the autocommentary *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*,[16] or the second section of al-Jishumī's three-part *al-Taʾthīr wa-l-muʾaththir*.[17]

In comparison to these profound discussions on accidents, al-Raṣṣāṣ's *Mukhtaṣar fī ithbāt al-aʿrāḍ* is of much more limited scope. Its express purpose is to establish that the assumption of there being accidents is actually true, and to demonstrate this claim for the 22 types of accidents posited by his school of theology. These 22 types include the following: sounds (*aṣwāt*), pains (*ālām*), colours (*alwān*), tastes (*ṭuʿūm*), smells (*rawāʾiḥ*), heat (*ḥarāra*) and cold (*burūda*), accidents of location (*kawn*), the accident that causes a composition of two atoms (*taʾlīf*), the so-called accident of "pressure" (*iʿtimād*), by virtue of which an atom sets other atoms in motion, convictions (*iʿtiqādāt*), will (*irādāt*), aversion (*karāhāt*), assumptions (*ẓunūn*), thoughts (*afkār*), capability of action (*qudra*), life (*ḥayāt*), desire (*shahwa*), distaste (*nifār*), moisture (*ruṭūba*), dryness (*yubūsa*), and finally the accident of "annihilation" (*fanāʾ*), by virtue of which atoms cease to exist.[18]

For his demonstration, al-Raṣṣāṣ distinguishes between perceivable and non-perceivable accidents. The reasoning behind this distinction is that the reality of perceivable accidents does not need a rational proof. Rather, they are immediately knowable (*maʿlūma bi-l-iḍṭirār*).[19] Therefore, al-Raṣṣāṣ limits himself in their case to excluding that they are not bodies and do not occupy space.

As for the first two accidents included within the perceivable accidents, al-Raṣṣāṣ's argument against their being a body is quite simple. Man is able to produce sounds and pains, but he is not able to produce bodies. Hence sounds and pains cannot be bodies.

---

14 Edited as facsimile edition under the title *An Anonymous Commentary on Kitāb al-Tadhkira*. For the text's attribution to Ibn Mazdak (first suggested by Hassan Ansari), see Schmidtke, "MS. Mahdawi 514".

15 Al-Ḥākim al-Jishumī, *Kitāb al-ʿUyūn*, fols 97b–164a.

16 See the tenth part of al-Ḥākim al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, fols 1b–257a.

17 For further details see Thiele, "La causalité selon al-Ḥākim al-Ǧišumī," pp. 294–295.

18 The same typology of accidents is found in Ibn Mattawayh, *Tadhkira*, vol. 1, p. 2.

19 This approach is also found in al-Nāṭiq bi-l-Ḥaqq's *Ziyādāt* (Adang, Madelung and Schmidtke, *Baṣran Muʿtazilite Theology*, p. 10) and Mānekdīm Sheshdīw, [*Taʿlīq*] *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, pp. 92–93.

The remaining perceivable accidents are colours, smells, tastes, heat and cold. If they were bodies, al-Raṣṣāṣ argues, they would resemble each other in that they would be made up of atoms, and they would additionally share a quality specific to existent bodies: they would occupy space. Yet accidents that belong to the five abovementioned types do not resemble each other: black and white, acid and sweet, etc. are distinct. So if a black, a white, an acid and a sweet atom are similar with respect to their occupying space, such supplemental qualities as blackness, whiteness, acidness and sweetness must be grounded in something distinct from atoms themselves.

After having precluded the idea that these accidents are bodies, al-Raṣṣāṣ advances two arguments against the possibility of their occupying space. The first relies again on the principle that occupying space is a quality specific to atoms and bodies. Consequently, if accidents occupied space, one would have to concede that they are all similar and also similar to bodies, a claim that is inconsistent with the distinctiveness of accidents. The second argument is based on the doctrine that one locus of being can only be occupied by one entity. However, one atom can carry multiple accidents, including colour, smell, taste, heat and cold, something that would be impossible if these accidents occupied space.

Al-Raṣṣāṣ then turns to the proof of the reality of the fifteen types of non-perceivable accidents. He begins with accidents of location, that cause the combination, separation, motion and rest of bodies. These four modalities of being located in space, al-Raṣṣāṣ argues, are contingent qualities and subject to change. There must consequently be something that determines the separation of a formerly combined body or its coming to rest after having been moving. In this context, al-Raṣṣāṣ refers to the "first premise" [of the proof of creation], in which this idea is further developed.

With regard to "composition" and "pressure", al-Raṣṣāṣ advances the same argument from contingency as he did previously with regard to accidents of location. In addition, he also clarifies the conceptual distinction between "composition" (*ta'līf*) and "combination" (*ijtimāʿ*) as well as between "pressure" (*iʿtimād*) and "motion" (*ḥaraka*).

The next paragraph is concerned with demonstrating that beliefs, wills, aversions, assumptions and thoughts are accidents. Al-Raṣṣāṣ's starting point is our common experience that we are all believing, willing, having aversions, assuming and thinking. He then argues that we cannot be so by virtue of ourselves, since this would mean that we possess these qualities necessarily. Yet we start and stop believing, willing, having aversions, assuming and thinking at some point, so that these qualities must be grounded in something distinct from ourselves. This must either be our Creator or some other cause that subsists in us (*ʿilla*). If our believing, willing, having

aversions, assuming and thinking were caused by our Creator, we would have to conclude that these qualities are related to our coming into existence, and so we would believe, will, have aversions, assume and think over the course of our entire existence. Given that this is not the case, our believing, willing, having aversions, assuming and thinking must be caused by entities that come and cease to be and thereby cause changes in us.

The same line of reasoning is then applied by al-Raṣṣāṣ to capability of action, life, desire and aversion: they are not necessary qualities of beings in this world, nor are they unalterably linked to our coming into existence. They must consequently be grounded in distinct entities that may or may not inhere in us.

As for the reality of accidents of moisture and dryness, al-Raṣṣāṣ proposes two proofs. The first argues on the basis of the contingency of moisture and dryness in bodies: if a moist body could also be dry and vice versa, something must be the cause for a body to be either moist or dry. The second proof is based on the theory that composites become stable whenever they consist of both moist and dry atoms, so that the mere existence of such material is sufficient evidence for the presence of accidents of moisture and dryness in its components.

The reality of the last type of accidents, that of "annihilation", is, according to al-Raṣṣāṣ, a logical corollary of the belief that one day the world will no longer exist. This belief entails that each individual body and atom must cease to exist at some point. Yet if bodies and atoms have continuous existence, there must be something by virtue of which they come to be annihilated. According to al-Raṣṣāṣ, this something must be the existence of an entity that has to be conceived of as the opposite of bodies and atoms. He concludes that this must be an accident, which has neither a substrate nor continuous existence.[20]

Al-Raṣṣāṣ's *Mukhtaṣar* fits entirely into the Bahshamī theories about accidents. The topic had already been comprehensively covered in fundamental works by previous theologians, including Ibn Mattawayh's *Kitāb al-Tadh-*

---

20 For *kalām* schools other than Baṣran Muʿtazilism, there was no reason to claim an accident of "annihilation", wherefore the notion of *fanāʾ* faced much criticism. Abū l-Qāsim al-Kaʿbī al-Balkhī (d. 319/931), the head of the Muʿtazila of Baghdad, and Ashʿarite theologians negated that atoms continue to exist by virtue of themselves. Rather, they affirmed the principle of *creatio continua* and believed that atoms continue to exist by virtue of an accident of "continuity" (*baqāʾ*), which is re-created by God at any instant of time; see Gimaret, *La doctrine d'al-Ashʿarī*, pp. 49; Perler and Rudolph, *Occasionalismus*, pp. 46–51.

kira, with which al-Raṣṣāṣ was familiar.[21] His discussion is relatively detailed, if we assume that the *Mukhtaṣar* actually is an extract from a theological *summa*, as I argued above. This could be explained either by the comprehensiveness of the—currently unidentifiable—text from which the *Mukhtaṣar* was taken or by al-Raṣṣāṣ's deliberately putting emphasis on proving the actual reality of accidents. The latter explanation would make some sense, considering that the notion of accidents was even questioned from within the Muʿtazilite tradition. Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 426/1044) and such adherents of his school as Rukn al-Dīn Ibn al-Malāḥimī (d. 536/1141) denied that accidents are real entities and thereby challenged the traditional proof of God from creation. Disproving the new theories of this school was of al-Raṣṣāṣ's concern, as we know from his refutation of a passage from Ibn al-Malāḥimī's *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd ʿalā l-falāsifa*.[22]

***

The unique copy of the *Mukhtaṣar fī ithbāt al-aʿrāḍ* is contained in a collective manuscript held by the Biblioteca Ambrosiana in Milan under the shelf mark ar. E 460.[23] The codex is bound in leather and was originally provided with a flap, which has been torn off. The attribution of the *Mukhtaṣar* to al-Raṣṣāṣ is found on fol. 138a, on the bottom of the preceding text: *yatlū dhālika Mukhtaṣar fī ithbāt al-aʿrāḍ taʾlīf al-faqīr ilā raḥmat rabbihi al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥasan b. Abī Bakr Muḥammad al-Raṣṣāṣ tawallā llāh tawfīqahu*. The text contains 15–17 lines per page (in most cases 16 lines) in brown ink. Some text is highlighted in red ink. The work itself begins on fol. 138b. Fol. 144 contains a *masʾala* and *masʾala ukhrā* that belong to another work. The surfaces of the last leaf, fol. 145, are reversed, so that the end of the *Mukhtaṣar* is found on fol. 145a. The codex contains three other texts by al-Raṣṣāṣ, namely his *al-Kāshif li-l-baṣāʾir ʿan ithbāt al-jawāhir* (fols 25a–110a), *al-ʿAshr al-fawāʾid al-lāzima ʿan ṣīghat dalīl wāḥid* (fols 114a–125b) and *Kitāb al-Muʾaththirāt wa-miftāḥ al-mushkilāt* (fols 126a–138a). None of the

21 This is shown by several quotations of the *Tadhkira* in al-Raṣṣāṣ's works; for details see Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya*, pp. 17, 32, 67n31.

22 There was a debate between the two currents of Muʿtazilism whether or not things are only knowable on condition that they actually exist. Against Ibn al-Malāḥimī, al-Raṣṣāṣ posits that describing something as existent is not identical with describing it's very nature, wherefore even the non-existent can be object of predication and of knowledge. See Ansari, "*Al-Barāhīn al-ẓāhira*," Ansari, Hassan, "Maḥmūd al-Malāḥimī l-Muʿtazilī fī l-Yaman," Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya*, pp. 63–64.

23 The manuscript is described in Löfgren and Traini, *Catalogue*, vol. 3, p. 130, no. 1290.

copies contained in this collective manuscript is dated.[24] However, the blessing *tawallā llāh tawfīqahu* after al-Raṣṣāṣ's name might indicate that the manuscript was produced when the author was still alive, that is before 584/1188.

Acknowledgements

The research leading to these results received funding from the Spanish Government's Ramón y Cajal programme (RYC-2015-18346). I was able to consult MS Milan, Biblioteca Ambrosiana, ar. E 460 during a visit to the library funded by the DAAD in 2008. I owe valuable suggestion to two anonymous reviewers of this article.

24 Ibid. describes the codex as an "old, good manuscript".

Bibliography

Abū Rashīd al-Nīsābūrī, *al-Masāʾil fī l-khilāf bayn al-Baṣriyyīn wa-l-Baghdādiyyīn*, ed. Maʿn Ziyāda and Riḍwān al-Sayyid, Beirut: Maʿhad al-Inmāʾ al-ʿArabī, 1979.

Adang, Camilla, Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, *Baṣran Muʿtazilite Theology: Abū ʿAlī Muḥammad b. Khallād's* Kitāb al-uṣūl *and Its Reception. A Critical Edition of the* Ziyādāt Sharḥ al-uṣūl *by the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī* (*d. 424/1033*), Leiden: Brill, 2010.

An Anonymous Commentary on Kitāb al-Tadhkira *by Ibn Mattawayh. Facsimile Edition of Mahdavi Codex 514* (*6th/12th Century*), ed. Sabine Schmidtke, Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Freie Universität Berlin, 2006.

Ansari, Hassan, "*Al-Barāhīn al-ẓāhira al-jaliyya ʿalā anna l-wujūd zāʾid ʿalā l-māhiyya* by Ḥusām al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ," *A Common Rationality: Muʿtazilism in Islam and Judaism*, eds. Camilla Adang, Sabine Schmidtke and David Sklare, Würzburg: Ergon, 2007, pp. 337–348.

Ansari, Hassan, "Maḥmūd al-Malāḥimī l-Muʿtazilī fī l-Yaman wa-taʿrīf bi-risāla fī l-radd ʿalayhi ḥawla ziyādat al-wujūd ʿalā l-māhiyya", *al-Masār* 11/2 (2010), pp. 48-58.

Davidson, Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1987.

Frank, Richard M., "The Science of *Kalām*," *Arabic Sciences and Philosophy* 2/1 (1992), pp. 7-37. DOI: 10.1017/S0957423900001557.

Gimaret, Daniel, *La doctrine d'al-Ashʿarī*, Paris: Cerf, 1990.

al-Ḥākim al-Jishumī, al-Muḥsin b. Muḥammad al-Bayhaqī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, MS Ṣanʿāʾ, Maktabat al-awqāf (al-Sharqiyya), no. 707.

al-Ḥākim al-Jishumī, al-Muḥsin b. Muḥammad al-Bayhaqī, *Kitāb al-ʿUyūn fī l-radd ʿalā ahl al-bidaʿ*, MS Milan, Ambrosiana, ar. B 66.

Ibn al-Malāḥimī al-Khwārazmī, Rukn ad-Dīn, *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*, ed. Wilferd Madelung, Tehran: Mirāth-i Maktūb, 2012.

Ibn Mattawayh, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad, *Kitāb al-Majmūʿ fī l-*

Muḥīṭ bi-l-taklīf, 3 vols, eds. J.J. Houben, Daniel Gimaret and Jan Peters, Beirut: Imprimerie Catholique, 1965–1999.

Ibn Mattawayh, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad, *al-Tadhkira fī aḥkām al-jawāhir wa-l-aʿrāḍ*, 2 vols, ed. Daniel Gimaret, Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 2009.

Löfgren, Oscar and Renato Traini, *Catalogue of the Arabic manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, 4 vols, Vicenza/Cinisello Balsamo: Neri Pozza/ Silvana Editoriale, 1975–2011.

Madelung, Wilferd, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the Existence of God," *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One*. Essays in Celebration of Richard M. Frank, ed. James E. Montgomery, Leuven: Peeters, 2006, pp. 273–280.

Madelung, Wilferd and Sabine Schmidtke, *Al-Ṣāḥib Ibn ʿAbbād: Promoter of Rational Theology. Two Muʿtazilī kalām Texts from the Cairo Geniza*, Leiden: Brill, 2016.

Mānekdīm Sheshdīw, Abū l-Ḥusayn Aḥmad, [*Taʿlīq*] *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, ed. ʿAbd al-Karīm ʿUthmān, Cairo: Maktabat al-Wahba, 1384/1965.

Perler, Dominik, and Ulrich Rudolph, *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

al-Raṣṣāṣ, al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥasan, *al-ʿAshr al-fawāʾid al-lāzima ʿan ṣīghat dalīl wāḥid*, ed. Jamāl Shāmī, Ṣaʿda: s.n., 1438/[2017].

al-Raṣṣāṣ, al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥasan, *al-Mūjiz fī uṣūl al-dīn*, ed. Jamāl Shāmī, Ṣaʿda: s.n., 1438/[2017].

al-Raṣṣāṣ, al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥasan, *Kitāb al-Taḥṣīl fī ʿilm al-uṣūl*, MS Milan, Ambrosiana, ar. E 206, fols 212a–284a.

al-Raṣṣāṣ, al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥasan, *Kitāb al-Tibyān li-Yāqūtat al-īmān wa-wāsiṭat al-burhān*, MS Ṣanʿāʾ, Maktabat al-awqāf (al-Sharqiyya), no. 2401.

Schmidtke, Sabine, "MS. Mahdawi 514. An Anonymous Commentary of Ibn Mattawayh's *Kitāb al-Tadhkira*," *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, ed. Anna Akasoy, Leiden: Brill, 2008, pp. 139–162.

Thiele, Jan, *Kausalität in der muʿtazilitischen Kosmologie. Das* Kitāb al-

Mu'aṯṯirāt wa-miftāḥ al-muškilāt *des Zayditen al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ (st. 584/1188)*, Leiden: Brill, 2011.

Thiele, Jan, "La causalité selon al-Ḥākim al-Ǧišumī," *Arabica* 59/3–4 (2012), pp. 291–318. DOI: 10.1163/157005812X629266.

Thiele, Jan, "Propagating Muʿtazilism in the VIth/XIIth century Zaydiyya: The Role of al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ," *Arabica* 57/5–6 (2010), pp. 536-558. DOI: 10.1163/157005810X519125.

Thiele, Jan, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die naturphilosophischen Überlegungen des al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ*, Leiden: Brill, 2013.

|مختصر في إثبات الأعراض ١٣٩ب

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الواحد العدل الصادق
وصلى الله على محمّد وأهل بيته خير الخلائق ما لاح نجم أو تألق بارق.

اعلم أنّ الأعراض على ضربين، مدركة وغير مدركة. فالمدركة منها ما يدخل جنسه تحت مقدور العباد ومنها ما لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد. **فالذي** يدخل جنسه منها تحت مقدور العباد جنسان وهما **الأصوات والآلام**. والذي لا يدخل جنسه منها تحت مقدور العباد خمسة أجناس وهي **الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة**. فهذه الأجناس السبعة المدركة لا تحتاج إلى إقامة الدليل على إثباتها فإنّها معلومة بالاضطرار وطريق العلم بها هو الإدراك لها، وإنّما تحتاج إلى إقامة الدليل على أنّها غير الجسم، خلافاً لقوم من الفلاسفة، وأنّها غير متحيّزة.

فالذي يدلّ على أنّ الأصوات والآلام ليست بأجسام أنّها داخلة تحت مقدور القادرين بالقدرة والقادر بالقدرة لا يصحّ منه فعل الأجسام على ما ذلك مقرّر في موضعه.

والذي يدلّ على أنّ الألوان والروائح والطعوم والحرارة والبرودة معانٍ غير الجسم هو ما ثبت من أنّ الأجسام | متماثلة لاشتراكها في صفة الذات وهو ١٤٠أ
كونها جواهر وفي المقتضاة عنها وهو كونها متحيّزة. فلو كانت هذه المعاني هي الجسم لوجب أن تكون الأجسام متماثلة مختلفة متضادّة لأنّ السواد لو كان هو

---

٤ يدخل] + تحت (مشطوب)

الأسود والبياض هو الأبيض والحموضة هي الحامض والحلاوة هي الحلو لوجب أن يكون الجوهر الأسود ضدًّا للجوهر الأبيض لاختلافهما في البياضيّة والسواديّة مع أنّهما مثلان لاشتراكهما في التحيّز والجوهريّة، ولوجب أن يكون الحلو ضدًّا للحامض مثلًا له. ومن المحال أن يكون الشيئان متماثلين متضادّين لأنّ المتماثلين ما يسدّ أحدهما مسدّ الآخر في الصفة الذاتيّة والمتضادين والمختلفين ما لم يسدّ أحدهما مسدّ الآخر في ذلك ومن المحال أن يكون الشيئان أحدهما يسدّ مسدّ صاحبه ولا يسدّ مسدّه، واستحالة ذلك معلومة ضرورةً.

والدليل على أنّها ليست بمتحيّزة وجهان، أحدُهما أنّها لو كانت متحيّزة لوجب أن تكون متماثلة وأن تكون مماثلة للأجسام لأنّ التحيّز لا يكون إلّا مقتضى عن صفة الذات والاشتراك في المقتضى يوجب الاشتراك في المقتضي وهو صفة الذات. فكان يجب أن يكون السواد والبياض مثلين لاشتراكهما في التحيّز
١٤٠ب متضادّين لاختلافهما في الصفتين الذاتيّتين وهو كون | السواد سوادًا وكون البياض بياضًا وكونهما متماثلين مختلفين محال كما تقدّم. وكذلك الكلام في سائر الأعراض المدركة السبعة. وكذلك يجب أن تكون مماثلة للأجسام لمشاركتها لها في التحيّز مخالفة لها لأنّها لَمْ تشاركها في صفاتها الذاتيّة نحو كون السواد سوادًا وكون البياض بياضًا وكون الحموضة حموضةً وكون الحلاوة حلاوةً وغير ذلك من صفات الأعراض الذاتيّة، فكان يجب أن تكون مماثلة للأجسام ومخالفة لها وذلك محال.

---

٥ والمختلفين] فوق السطر

والوجه الثاني في الدلالة على أنّ هذه الأجناس المدركة ليست بمتحيّزة أنّ الجوهر الواحد قد يكون له لون ورائحة وطعم وحرارة وبرودة فلو كانت هذه المعاني متحيّزة لما صحّ وجودها معًا في جوهر واحد. ألا ترى أنّ الجوهرين لمّا كانا متحيّزين لَمْ يصحّ أن يكون الجوهر الواحد جهةً لهما في حالة واحدة وأن يوجدا فيه دفعةً واحدةً أو أحدهما، وإنّما استحال ذلك لكونهما متحيّزين بدليل أنّهما لو لَمْ يكونا متحيّزين لصحّ وجودهما في جوهر واحد. فلو كانت هذه المعاني متحيّزة لما صحّ اجتماعها في جوهر واحد ومعلوم صحّة ذلك، فثبت أنّها ليست بمتحيّزة. فهذا هو الكلام في الأعراض المدركة.

والأعراض التي ليست بمدركة | خمسة عشر جنسًا. وهي **الأكوان**، وتشتمل ١٤١أ على الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. وتحرير الدليل على إثباتها هو أنّ هذه الصفات، وهي كون الجسم مجتمعًا ومفترقًا ومتحرّكًا وساكنًا، تثبت للجسم مع جواز أن لا تثبت والحال واحدة والشرط واحد. فلا بدّ من أمر يوجب له هذه الصفات وليس ذلك إلّا وجود معانٍ هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. وتحقيق هذه الدلالة مذكور في موضعه من الدعوى الأولى.

ومنها التأليفات والاعتمادات، وتحرير الدليل على إثبات التأليفات والاعتمادات على مثل ما قدّمنا من الدلالة على إثبات الأكوان لا يتأتّي لأنّه ليس للجسم بوجودها حالة فيستدلّ بتجدّدها مع الجواز على إثباتها. وإنّما يدلّ على إثبات التأليفات والاعتمادات والأكوان أيضًا هو ما ثبت أن أحدنا فاعل بدلالة

---

٧ بمتحيّزة] متحيزة

حسن الأمر والنهي والمدح والذم، فلا يخلو إمّا أن يكون فاعلًا للجسم أو يكون
فاعلًا لمعنى سوى الجسم. لا يجوز أن يكون فاعلًا للجسم لأنّه ليس بقادر عليه فلَمْ
يبق إلّا أن يكون فاعلًا لمعنى سوى الجسم، وهو الذي أردناه. **والذي يدلّ** على أنّ
١٤١ب التأليف | غير الاجتماع أنّ التأليف بين الجسمين وهو الذي تثبت معه صعوبة
التفكيك بينهما والاجتماع هو مجاورة بينهما ولا يصعب معه التفكيك. **والدليل**
على أنّ الاعتماد غير الحركة أن الاعتماد هو الذي يوجب تدافع الجسم كالثقل
في الحجر فإنّه اعتماد يوجب تدافعها إلى أسفل، فلو كان الثقل هو الحركة لوجب
إذا منعها مانع من الهوى وسكنت أن تكون متحركة ساكنة دفعة واحدة وهذا
محال.

ومنها الاعتقادات والإرادات والكراهات والظنون والأفكار، وتحرير الدليل
على إثباتها أنّه قد ثبت أنّ الواحد منّا معتقد ومريد وكاره وظانّ ومتفكّر فلا تخلو
هذه الصفات إمّا أن تكون تثبت له لذاته أو لِما هو عليه في ذاته أو لغيره. ولا
يجوز أن تثبت له لذاته ولا لِما هو عليه في ذاته لأنّه لو كان كذلك لوجب أن
تثبت له هذه الصفات ما دامت ذاته وما هو عليه من الصفة، ومعلوم خلافه.
فلَمْ يبق إلّا أنّ هذه الصفات تثبت له لغيره وغيره لا يخلو إمّا أن يكون مؤثّرًا على
سبيل الصحّة، وهو الفاعل، أو مؤثّرًا على سبيل الإيجاب، وهو العلّة. ولا يجوز أن
تثبت له لمؤثّر على سبيل الصحّة لأنّ الصفات التي بالفاعل ليست إلّا الحدوث وما
١٤٢أ يتبعه لأنّ الذي يتعلّق بالفاعل هو حالة الحدوث دون غيرها. | ألا ترى أنّ كون

---

٧ الحركة] + لو (مشطوب) ١١ إثباتها] + معه (مشطوب) ١٢ لِما] ما

الخبر كذبًا وكون الكلام أمرًا وكون الضرر ظلمًا ونحو ذلك من الصفات التي تثبت بالفاعل لا تتعلّق بالفاعل إلّا حالة الحدوث فيوجده أمرًا ويوجده خبرًا ويوجده ظلمًا حالة الحدوث. ثمّ لو قدّرنا البقاء على هذه الذوات لَمْ يصحّ خروجها عن هذه الصفات فلا يصحّ أن يخرج الكذب عن كونه كذبًا فيكون صدقًا ولا الأمر عن كونه أمرًا فيكون خبرًا ولا الظلم عن كونه ظلمًا فيكون إنصافًا وعدلًا. وإنّما وجبت هذه القضية لكون هذه الصفات ممّا يثبت بالفاعل بدليل أنّها لو ثبتت بالعلّة لَمْ يجب فيها هذه القضية. ألا ترى أنّ كون الجسم مجتمعًا لمّا لم يكن بالفاعل لَمْ يجب فيه هذه القضية فإنّه يجوز أن يثبت للذات في حال البقاء بعد أن لَمْ يثبت لها ويجوز خروج الذات عن كونها مجتمعة في حالة البقاء. فلو كان كونه معتقدًا ومريدًا وكارهًا وظانًّا وناظرًا بالفاعل لوجب أن تثبت هذه الصفات له حالة الحدوث وأن لا يجوز خروجه عنها في حالة البقاء، ومعلوم خلاف ذلك، فإنّها تثبت له في حالة البقاء لا في حالة الحدوث ويجوز خروجه عنها في حالة البقاء، فثبت أنّها لم تثبت له بالفاعل.

وإذا ثبتت له بالعلّة فلا يخلو إمّا أن تكون موجودةً أو | معدومةً. لا يجوز أن ١٤٢ب
تكون معدومةً لأنّ العدم لا اختصاص له بذات دون ذات فلو كانت هذه الصفات تثبت له لمعانٍ معدومة لوجب أن تثبت هذه الصفات لكلّ حيّ. فإذا كان بعض الناس في بعض الحالات ناظرًا أو ظانًّا أو معتقدًا أو مريدًا أو كارهًا [وجب] أن تثبت هذه الصفات في تلك الحالة لكلّ حيّ، ومعلوم خلافه، فإنّ

---

٥ فيكون[١]] + نهيًا (مشطوب) **١١** في] فوق السطر **١٨** وجب] ساقط

بعض الأحياء يكون مريدًا لِما يكرهه الآخر في حالة واحدة وكذلك يكون متفكّرًا في حالة وغيره من الأحياء يكون ساهيًا في تلك الحالة وكذلك سائر هذه الصفات. فلم يبق إلّا أن تثبت له هذه الصفات لعلل موجودة هي الاعتقاد والظنّ والإرادة والكراهة والفكر، وهو الذي أردناه.

ومنها **القدرة والحياة والشهوة والنفار**، وتحرير الدلالة على إثباتها أنّ الواحد منّا حيّ وقادر مشتهٍ ونافر، فلا تخلو هذه الصفات إمّا أن تثبت له لذاته أو لما هو عليه في ذاته أو لغيره. لا يجوز أن تثبت له لذاته ولا لما هو عليه في ذاته لأنّ ذلك يوجب أن تثبت له هذه الصفات ما دامت ذاته وما هو عليه من الصفة، ومعلوم خلافه. وغيره لا يخلو إمّا أن يكون مؤثّرًا على سبيل الصحّة، وهو الفاعل، أو مؤثّرًا
١٤٣أ | على سبيل الإيجاب، وهو العلّة. ولا يجوز أن تثبت له هذه الصفات بالفاعل لما قدّمنا أن الصفة التي بالفاعل تثبت حالة الحدوث ولا يجوز خروج الموصوف عنها في حالة البقاء. فلو كانت هذه الصفات بالفاعل لوجب أن تثبت حالة الحدوث وأن لا يجوز خروج الموصوف بها عنها في حالة بقائه، ومعلوم خلافه، فإنّها لا تثبت لأحدنا حالة الحدوث لأنّه قد كان موجودًا غير حيّ ثمّ صوّر وجعل حيًّا في حالة البقاء، وكذلك كونه قادرًا ومشتهيًا ونافرًا، وكذلك فإنّه يجوز خروجه عن كونه مشتهيًا ونافرًا وقادرًا بل عن كونه حيًّا في حالة بقائه. فبطل أن تثبت له هذه الصفات بالفاعل.

وإذا كانت ثابتة له بالعلّة فهي لا تخلو إمّا أن تكون معدومةً أو موجودةً. ولا يجوز أن تكون معدومةً لأنّ العدم لا اختصاص له بذات دون ذات فكان يجب أن يكون جميع الذوات حيّة لذلك المعنى المعدوم، ومعلوم خلافه، وكان يجب أن يكون جميع الأحياء قادرين لذلك المعنى المعدوم على مقدور واحد، فكان يؤدّي إلى مقدور بين قادرين وهذا محال، وكان يجب أن يكون الواحد منّا مشتهيًا لشيء واحد نافرًا عنه في حالة واحدة لأنّ الشهوة المعدومة ليست بأن توجب كونه مشتهيًا لشيء أولى من أن توجب النفرة المعدومة | كونه نافرًا عنه وكونه ١٤٣ب مشتهيًا لشيء واحد نافرًا عنه في حالة واحدة معًا محال. فإذا بطلت هذه الأقسام لم يبق إلّا أن تثبت هذه الصفات لمعانٍ موجودة هي الحياة والقدرة والشهوة والنفار، وهو الذي أردناه. فهذه اثنا عشر عرضًا قد أثبتناها بالدليل.

والثالث عشر هي الرطوبة والرابع عشر هي اليبوسة والخامس عشر هو الفناء عند من أثبته. فأمّا الذي يدلّ على إثبات الرطوبة واليبوسة فهو أنّ الجسم حصل رطبًا مع جواز أن يكون يابسًا أو يابسًا مع جواز أن يحصل رطبًا والحال واحدة والشرط واحد. فلا بدّ من أمر يخصّص أحدهما دون الآخر، وليس ذلك إلّا وجود معنيين هما الرطوبة واليبوسة على ما تقدّم تحقيق ذلك في إثبات القدرة والحياة والشهوة ونفور الطبع. **وقد يمكن** الاستدلال على إثبات الرطوبة واليبوسة معًا بكون التأليف التصاقًا في بعض الأجسام دون البعض. ألا ترى أنّ بعض الأجسام يصعب تفكيكه علينا كالحديد والحجارة وبعضها لا يصعب تفكيكه

---

١ موجودةً] معدومة (شطبت وصحت فوق السطر) **١٧** في...الأجسام] في الهامش

كالقطن والصوف وما جرى مجراها، وليس ذلك إلّا لحصول رطوبة في إحدى محلّي التأليف ويبوسة في المحلّ الآخر. إذ لو عدمتا عن المحلّين لصار ذلك لاحقًا ١٤٥ب بالأجسام التي لا يصعب تفكيكها. ولو حصلت الرطوبة فيهما جميعًا | لم يكن ذلك التأليف التصاقًا كما ثبت في الطين الرطب، فإنّه إذا عرى عن اليبوسة لَمْ يصعب تفكيكه مثاله اللبن قبل يبسه وانضاجه بالنار، فإنّه لا يصعب تفكيكه لعدم يبوسة أو قلّتها، ولو زادت عليه النار حتّى تذهب رطوبته بأسرها صار رمادًا متناثر الأجزاء ولم يصعب تفكيكه، ومتى اعتدل نضحة صار أجزاء صلبًا صعب التفكيك، وليس ذلك إلّا لتعدّل أجزاء الرطوبة واليبوسة، فكان هذا الحكم الذي هو صعوبة التفكيك دلالة على إثبات المعنيين جميعًا.

فأمّا الفناء فمن أثبته معنى استدلّ عليه بأنّه قد ثبت أنّ هذه الأجسام تفنى لدلالة السمع من الكتاب الكريم على ذلك وهو قوله تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾. فكما أنّه لَمْ يصحّ كونه أوّلًا إلّا بأن لا يكون معه موجود سواه، فكذلك لا يصحّ كونه آخرًا إلّا بأن لا يبقى معه موجود سواه. وقد ثبت أنّ الآخرة باقية فلا بدّ من فناء يتخلّل بين الدنيا والآخرة وبغير هذه من الآيات. فلمّا صّح فناء الأجسام وثبت أنّها تفنى مع الجواز لم يكن بدّ من أمر يؤثّر في ذلك، وليس ذلك إلّا وجود معنى هو ضدّ لها يسمّى الفناء ولأنّها أيضًا، أعني الأجسام والجواهر، باقية. ١٤٥أ والباقي لا يعدم إلّا بالضدّ أو ما يجري مجراه لما نعلمه | من أنّ الألوان وغيرها من

---

١١ وَالْآخِرُ] + والظاهر والباطن (مشطوب) **١٧** لا] + ينتفي (مشطوب)

---

١١ هُوَ...وَالْآخِرُ] سورة الحديد (٥٧):٣

سائر الباقيات لا تنتفي إلّا بالضدّ أو ما يجري مجراه. وإنّما وجب ذلك فيها لأنّها باقية بدليل أنّها لو لم تكن كذلك لما وجب ذلك فيها. ألا ترى أنّ الأصوات لمّا لم تكن باقيةً لَمْ تحتج في انتفائها إلى ضدًّا أو ما يجري مجراه. فإذا كانت هذه الجواهر باقيةً وجب أن لا تنتفي إلّا بضدّ وهو الفناء. فإذا ثبت أنّه أمر ثبت أنه عرض، إذ لا يجوز أن يكون متحيّزًا، وألا كان مثلًا للأجسام والجواهر ومحال كونه مثلًا لها وضدًّا لها. فصحّ أنّه محدث غير متحيّز، وهذا هو معنى العرض، ولم يجز وجوده في محلّ لمنافاته للأجسام ومحال اجتماع المتنافيين، فلم يصحّ حلوله في ضدّه لأنّ ذلك اجتماع الضدّين، وذلك محال. ويجب أن لا يكون من الباقيات بل يكون ممّا يجب عدمه في الحال الثاني لأنّه لو كان باقيًا لما انتفى إلّا بالضدّ وهو الجواهر فكان يجب أن يكون موجودًا إلى أن يعيد الله الأجسام. وقد ثبت أنّ البارئ لا يصحّ كونه آخرًا إلّا بأن لا يكون معه موجودًا سواه. تمّ ذلك

وصلى الله على سيدنا محمّد النبي وآله وسلم.